DIE AUFFASSUNG VOM WESEN DER RELIGION BEI A. RITSCHL

UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER PSYCHOLOGISCHEN BESTIMMUNGEN

DARSTELLUNG UND BEURTEILUNG

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT DER

FRIEDRICH-ALEXANDERS-UNIVERSITÄT ERLANGEN

VORGELEGT VON

VALENTIN HACK

AUS FRIESENHEIM (PFALZ)

ACAD. LAND BAT. BIBL.

TAG DER MÜNDLICHEN PRÜFUNG: 28. FEBRUAR 1911

1911

QUELLE & MEYER

LEIPZIG

Druck von C. G. Naumann G. m. b. H., Leipzig.

Meinem lieben Freunde

Carl Collasius

in dankbarer Erinnerung
an unsere Straßburger
Studienzeit

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543502_0009

Inhaltsverzeichnis

Seite

1. Einleitung 9
2. Darstellung 10
   a. Religion nach Inhalt 11
   b. Religion nach Form 17
   c. Verhältnis zu Wissenschaft, Kunst und Moral 23
   d. Entstehung der Religion 37
3. Beurteilung 38
4. Thesen 44
5. Literatur 45

1. Wo immer gegenwärtig die Frage nach dem Wesen der Religion auftaucht, da erbietet sich zur Helferin bei ihrer Beantwortung die moderne Religionspsychologie. In Deutschland hat sie sich im Jahre 1907 ein eigenes Organ gegründet.[1]) Vorher schon und gleichzeitig wurde über sie in der Zeitschrift für Theologie und Kirche verhandelt.[2]) Es ist gut, wenn sie sich gelegentlich daran erinnert, daß sie so neu, wie sie sich manchmal wohl zu geben beliebt, durchaus nicht ist, daß wenigstens ein Teil der Fragen, die sie bewegen, auch schon, um nicht noch weiter zurückzugehen, dem neunzehnten Jahrhundert bekannt ist.[3]) Um diese Tatsache zu unterstreichen, mag im folgenden ein Vertreter der Theologie vorigen Jahrhunderts mit seinen Anschauungen vom Wesen der Religion zu Gehör kommen, der allerdings mehr unbewußt, aber um so kräftiger ein Förderer der Religionspsychologie geworden ist, Albrecht Ritschl.

Bevor wir nun an unsere eigentliche Arbeit, die zunächst lediglich darstellen, dann beurteilen wird, herantreten, gilt es zwei Vorfragen zu erledigen. Einmal müssen wir wissen: Was schließt die Frage

---

[1]) Zeitschrift für Religionspsychologie, Grenzfragen der Theologie und Medizin 1907 ff. Der medizinische Herausgeber ist Joh. Bresler; an Stelle des ursprünglichen theologischen Herausgebers G. Vorbrodt, des eifrigen Vorkämpfers der modernen Religionspsychologie, ist jetzt G. Runze getreten.

Vergleiche dazu: Scheel in Zeitschrift für Theologie und Kirche (Z. Th. K.) 1907, S. 305 ff.

[2]) Z. Th. K. 1891 ff. Herausgegeben von Gottschick, seit dessen Tode 1907 von Herrmann und Rade. Zu vergleichen sind besonders die Jahrgänge 1898, 1907 und 1908 mit den Arbeiten von Drews, Mulert, Scheel, Vorbrodt, E. W. Mayer.

Siehe auch: Religion und Geisteskultur, Zeitschrift für religiöses Vertiefen des modernen Geisteslebens 1907 ff., herausgegeben von Theophil Steinmann.

[3]) Vergl. z. B.:

Scheel, Die moderne Religionspsychologie in Z. Th. K. 1908, S. 3 f.

E. W. Mayer, Über Religionspsychologie, ebenda S. 294.

nach dem „Wesen der Religion“ alles in sich? Über das, was bei ihrer Beantwortung in Betracht gezogen werden muß, ist seit Schleiermachers Tagen immer mehr Einstimmigkeit erzielt worden.[1]) Es sind im wesentlichen vier Unterfragen, die jene Kardinalfrage in sich schließt:

1. Was ist der Inhalt, und

2. Was ist die (seelische) Form des religiösen Phänomens?

3. Wie verhält sich die Religion zu den andern Gebieten des Geisteslebens?

4. Was ist der Ursprung der Religion?

Nach diesem Schema mag also die Gedankenwelt unseres Theologen vergegenwärtigt werden.

Noch eine zweite Vorfrage harrt der Erledigung: Was heißt „psychologische Bestimmungen?“ Für uns kommt es hier lediglich auf zweierlei an: „Welches sind die Bedürfnisse, die durch die Religion befriedigt werden?“ und „Welches sind die Bewußtseinselemente, die bei der Frömmigkeit besonders beteiligt erscheinen?“[2])

Nun zur Darstellung.

2. Sie soll nicht unternommen werden, ohne daß uns die Schwierigkeit dieser Aufgabe klar ins Bewußtsein träte. In seiner ungemein praktischen Art, die überall auf das Christentum abzielt, hat Ritschl keine Religionstheorie als geschlossenes Ganzes veröffentlicht, eine solche auch nicht, wie das in längerer oder kürzerer Ausführung die meisten neueren Dogmatiker tun, seinem dogmatischen Hauptwerk eingegliedert[3]); sondern innerhalb dieses Werkes und einer

[1]) Vergl. z. B.:

Th. Häring, Der christliche Glaube (Dogmatik) 1906, S. 26.

E. Troeltsch, Die Kultur der Gegenwart. Teil I, Abteilung IV, Die christliche Religion, S. 481 f.

Siehe auch: Biedermann, Christliche Dogmatik I², 1884, S. 44, 48.

[2]) Im Wortlaut nach E. W. Mayer, a. a. O. S. 294.

Vergl. auch denselben, Das psychologische Wesen der Religion und die Religionen. 1906. S. 6.

Theologische Rundschau 1910, S. 15.

[3]) Vergl. über diese Art z. B.:

die betreffenden Äußerungen in O. Ritschl, A. Ritschls Leben Bd. II, 1896, S. 106, 226.

M. Reischle, R. A. Lipsius und seine dogmatische Arbeit in der Christlichen Welt (Chr. W.) 1896, S. 195.

Reihe anderer Schriften sind die betreffenden Ausführungen zusammenzusuchen.[1]) — Als auf ein zweites Hindernis, das sich dem Eindringen in die Ritschl'sche Position überhaupt, und insbesondere in den hier zu behandelnden Gegenstand bedrohlich entgegenstellt, mag auch hier auf die Schwierigkeit des sprachlichen Ausdruckes hingewiesen werden.[2])

a) Treten wir an die erste der oben gestellten Fragen, an die nach dem Inhalt der Religion, heran, so ist zunächst negativ festzustellen: Religion kann in dem üblichen Schema, dessen sich auch Melanchthon bedient, dem auch Schleiermacher nicht entwachsen ist, als sei sie nämlich Verhältnis zwischen Menschen und Gott, nicht

---

[1]) In Betracht kommen:

Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung Bd. III. Die positive Entwicklung der Lehre. 1874. [2]1883. [3]1888. [4]1895. Wo nicht ausdrücklich anders bemerkt, wird nach der 4. Auflage (unveränderter Abdruck der dritten!) zitiert (R. u. V.).

Die übrigen Schriften waren mir in folgenden Auflagen zugänglich:

Unterricht in der christlichen Religion. [6]1903.

Die christliche Vollkommenheit 1874.

Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands. 1874.

Über das Gewissen 1876; abgedruckt in den Gesammelten Aufsätzen, Neue Folge 1896, S. 177—203.

Theologie und Metaphysik, Zur Verständigung und Abwehr. 1881.

Festrede am vierten Säkulartage der Geburt Martin Luthers 1883.

Reich Gottes in der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 2. Auflage. Bd. XII, 1883, S. 599—606.

Welt, ebenda Bd. XVI, 1885, S. 742—748.

Fides implicita. Eine Untersuchung über Köhlerglauben, Wissen und Glauben, Glauben und Kirche, posthum 1890.

[2]) Vergl. darüber etwa:

Heer, Der Religionsbegriff A. Ritschls 1884, S. 4; auch die starken Ausdrücke in der Fußnote.

Haug, Darstellung und Beurteilung der A. Ritschl'schen Theologie 1885, S. 74.

Chr. W. 1898, S. 698, wo sich die drastische Äußerung des Seniors Steitz findet.

J. Wendland, A. Ritschl und seine Schüler im Verhältnis zur Theologie, zur Philosophie und zur Frömmigkeit unserer Zeit. 1899, S. 12 f.

begriffen werden.[1]) Vielmehr ist positiv von den religiösen Begriffen zu sagen: „sie drücken nicht bloß eine Beziehung zwischen Gott und den Menschen aus, sondern immer zugleich eine Beziehung Gottes und der an ihn glaubenden Menschen auf die Welt.“[2]) Um den Tatbestand in einem geometrischen Bilde zu veranschaulichen, so ist „der Kreis, in welchem eine Religion vollständig zur Anschauung kommt, nur durch die drei Punkte Gott, Mensch, Welt zu beschreiben.“[3]) Ein später noch hervorzuhebendes Merkmal aller Religion, „die Gemeinschaftlichkeit, läßt erkennen, daß die Welt einen notwendigen Beziehungspunkt in ihrer Gesamtanschauung bildet. Denn die Vielheit von Menschen, an welchen eine gemeinsame Religion beobachtet wird, bewirken ihren Austausch und sinnenfällige Darstellung derselben im Kultus mit solchen Mitteln, welche die Stellung des Menschen in der Welt bezeichnen. Dieser Umstand aber wird für eine Religion nicht gleichgültig sein; vielmehr wird, da auch der Gedanke an Gott oder Götter irgendwelche Beziehung auf die Welt in sich schließt, jede religiöse Gemeinde als solche sich entweder negativ oder positiv zu der Welt verhalten, in der sie steht.“[4]) Die drei Faktoren Gott, Welt, Mensch dienen also Ritschl zur Festsetzung seines Religionsbegriffes. An den verschiedensten Stellen nun der Ritschl'schen Werke kommt er immer wieder zum Vorschein. Die Definition lautet: „Alle Religion ist Deutung des in welchem Umfang immer erkannten Weltlaufs, in dem Sinne, daß die erhabenen geistigen Mächte (oder die geistige Macht), welche in oder über demselben walten, dem persönlichen Geiste seine Ansprüche oder seine Selbständigkeit gegen die Hemmungen durch die Natur oder die Naturwirkungen der menschlichen Gesellschaft erhalten oder bestätigen“[5]) oder mehr mit einer auf das Christentum gewendeten Formel „ist die Religion in allen Fällen Deutung eines Verhältnisses der Menschen zu Gott und zur Welt unter dem Gesichtspunkt der erhabenen

---

[1]) R. u. V. S. 29.
[2]) R. u. V. S. 27.
[3]) R. u. V. S. 29.
[4]) R. u. V. S. 28. An parallelen Äußerungen vergl. z. B. Realencyklopädie [2]Bd. XVI, S. 748.
[5]) R. u. V. S. 17.

Macht Gottes zum Zwecke der Seligkeit des Menschen."[1]) So bestimmt Ritschl die Religion psychologisch, indem er fragt: Welchen Zweck hat sie im Ganzen des Daseins?, welchen Bedürfnissen in uns kommt sie entgegen? Und wenn wir seine gewundene Ausdrucksweise vereinfachen, so lautet die Antwort, die er gibt: Sie kommt entgegen dem Bedürfnis nach Lebensgütern irgendwelcher Art, dem Bedürfnis nach Hilfe in der Not des Lebens, dem Bedürfnis nach einem Hinauswachsen über das bloß natürliche Weltleben, dem Bedürfnis nach einer Synthese des Ich und der Welt, oder wie wir es immer ausdrücken mögen, sagen wir einmal ganz allgemein und ganz einfach dem Bedürfnis nach Leben. Das ist Ritschls Ausgangspunkt bei der Frage nach dem Wesen der Religion. In zahlreichen Wendungen wiederholt sich die Fixierung dieser Grundposition in seinen Werken.[2])

Fassen wir nun die drei in Betracht kommenden Faktoren einzeln näher ins Auge!

Zunächst der Gottesgedanke! „Der Gedanke von Gott ist in der Religion gegeben."[3]) Es handelt sich um „erhabene geistige Mächte" oder auf der Stufe des Monotheismus um „die geistige Macht."[4]) Zwei Merkmale treten also an diesem Gottesbegriff zutage: „erhaben" sind die Mächte (bezw. die Macht), d. h. über die bloße Welt hinausragend, überweltlich[5]); und geistig sind sie vorzustellen, als Persönlichkeit, d. h. als bewußter, Zwecke setzender Wille. „Die

[1]) R. u. V. S. 185.

[2]) Vergl. dazu:

R. u. S. S. 28 f., 189 f., 207 unten, 212, 365 f., 473, 576, 581.

Theologie und Metaphysik (Th. u. M.) S. 7.

Unterricht in der christl. Religion (U.) § 23, Anfang.

Über das Gewissen (G.) S. 21. (Gesammelte Aufsätze, Neue Folge, S. 193).

Realencyklopädie ²Bd. XVI, S. 747.

Lutherrede 1883, S. 7.

Die christliche Vollkommenheit, S. 8 f.

[3]) R. u. V. S. 17.

[4]) R. u. V. S. 17.

[5]) Wenn auch die S. 12 gegebene Definition von einem Walten i m Weltlauf redet, so doch überweltlich in dem Sinne, daß den Mächten der Weltlauf zur Verfügung steht.

Vorstellung von Göttern oder göttlichen Mächten ist überall auf geistige Persönlichkeit gerichtet.“[1]) Dies ist der Fall, „auch wo man unsichtbare Naturmächte als göttlich ansieht.“[2]) Allerdings „neben dem Einen Gott kommt die Vielheit oder die Zweiheit oder die Androgynie der Gottheit, ferner die Anerkennung der erhabenen Macht in den Geistern der Verstorbenen in Betracht.“[3]) Aber „nichtsdestoweniger ist in den heidnischen, auch den polytheistischen Religionen immer ein Zug zur Einheit der göttlichen Macht wirksam.“[4]) Auf der höchsten Stufe wird Gott vorgestellt als Liebe, nicht so, „als ob Gott im Vergleich mit der Welt erstens im allgemeinen als Persönlichkeit, zweitens im besonderen als der Liebeswille begriffen werden soll.“[5]) Der Sachverhalt ist vielmehr so, daß der Begriff Persönlichkeit nur die Form abgibt für den Inhalt, d. h. eben den Begriff der Liebe. Wir müssen bei diesem Begriff der Liebe, als dem zentralen Attribut Gottes, eine Weile stehen bleiben — so sehr das vielleicht über unser Thema hinauszugehen scheint. Ritschl definiert Liebe folgendermaßen: „Sie ist Wille, welcher aus dem Motive des Gefühls vom Werte eines Objekts sich entweder auf dessen Aneignung oder auf dessen Förderung in seiner Art des Daseins richtet.“[6]) Diese Definition wird noch durch folgende Bestimmungen ergänzt:

1. „Die Objekte der Liebe sind notwendig dem liebenden Subjekte gleichartig, nämlich geistige Personen.“

2. „Die Liebe ist ein in seiner Richtung stetiger Wille.“

3. „Die Liebe ist auf die Förderung des erkannten oder geahnten Selbstzweckes des Anderen gerichtet.“

4. „Die Liebe wird nur dann ein stetiger Wille sein, wenn der Wille der Liebe den Selbstzweck des Anderen in den eigenen persönlichen Selbstzweck aufnimmt.“[7]) Wenden wir diesen Begriff auf Gott an, so muß gemäß der ersten oben genannten Bestimmung ein

---

[1]) R. u. V. S. 190.
[2]) R. u. V. S. 190.
[3]) R. u. V. S. 186.
[4]) R. u. V. S. 190 f.
[5]) R. u. V. S. 260.
[6]) R. u. V. S. 263.
[7]) R. u. V. S. 263 f.; vergl. auch: U. S. 9 f.

Geistiges das Korrelat der Liebe Gottes sein. Die Welt als solche taugt dazu nicht. Gemäß der vierten Bestimmung muß der Selbstzweck dieses Geistigen in Gottes persönlichen Selbstzweck aufgenommen werden. Dieses Geistige heißt Reich Gottes. Mit den Worten seiner Streitschrift zu sprechen: „Gott ist die Liebe, insofern als er seinen Selbstzweck setzt in die Heranbildung des Menschengeschlechtes zum Reiche Gottes als der überweltlichen Zweckbestimmung des Menschen selbst. Das aus den Menschen zu bildende Reich Gottes ist also das Korrelat des göttlichen Selbstzweckes.“ [1]) Ohne natürlich hier, wo es sich nur um die Darstellung des Ritschlschen Religionsbegriffes ohne Berücksichtigung seiner spezifisch christlichen Ausgestaltung handelt, auf das Wesen des Reiches Gottes näher einzugehen, sei nur soviel bemerkt, daß für unseren Denker aus dem ursprünglichen Wortlaut Herrschaft Gottes folgt, daß es ein „direkter religiöser Begriff“ ist. „Denn diese Verbindung drückt deutlich eine auf die Menschen gerichtete Wirkung Gottes aus. Damit ist zweierlei zusammengefaßt. Das Reich Gottes ist das höchste Gut, welches Gott an Menschen verwirklicht, und zugleich ihre gemeinschaftliche Aufgabe.“ [2])

Wir haben nun die beiden anderen Faktoren zu betrachten: Welt und Mensch. Sie stehen in engem Wechselverhältnis mit der Gottesidee. Konnten wir oben S. 14 einen Zug zur Einheit der göttlichen Macht in allen Religionen feststellen, einen Zug, der im Christentum volle Wirklichkeit geworden ist, so ist jetzt zu sagen, daß auch „die religiöse Weltanschauung auf die Vorstellung von einem Ganzen angelegt ist“. [3]) Trifft das streng genommen nur beim Christentum zu, so ist doch Tatsache, daß auch in anderen Religionen „eine Ergänzung des menschlichen Selbstgefühls oder der Selbständigkeit gegen und über die weltlichen Hemmungen erstrebt wird“. [4]) — Die religiöse Selbstbeurteilung endlich gipfelt überall darin, „daß der menschliche Geist sich in irgendeinem Grade von den ihn umgebenden

[1]) Th. u. M. S. 14f.; vergl. auch: R. u. V. ²S. 263.

[2]) R. u. V. S. 30; vergl. auch: M. S. 2. R. u. V. S. 275f.; Realencyklopädie ³Bd. 12, 1883, S. 599ff.

[3]) R. u. V. S. 190.

[4]) R. u. V. S. 190.

Erscheinungen und auf ihn eindringenden Wirkungen der Natur an Wert unterscheidet“ [1]), kurz in dem Unterschied von Natur und Geist. Im Christentum drückt sich diese Tatsache in der Steigerung aus, „daß der einzelne Mensch mehr wert ist als die ganze Welt“. [2]) Sein Wertgefühl ergänzt er, indem er sich in die Abhängigkeit von Gott begibt.

Unsere Darstellung des Inhaltes der Religion, wie er sich Ritschl darstellt, hätte somit eigentlich ihr Ende erreicht: Religion ist das Streben des Menschen im Bunde mit höheren Mächten oder einer höheren Macht nach Leben (höherer Art). Doch wäre unsere Darstellung unvollständig: noch eine andere von unserem Denker stark unterstrichene Seite ist hervorzuheben, die Offenbarung. „Keine Religion kann in ihrer Art vollständig vorgestellt werden, wenn das Merkmal der Offenbarung an ihr entweder verneint oder auch nur als gleichgültig beiseite gesetzt wird. [3]) „Die Offenbarung bildet den Organisationspunkt jeder zusammenhängenden Weltanschauung.“ [4]) „Im Christentum ist die Offenbarung in dem Sohne Gottes der feste Punkt für alle Erkenntnis und alles religiöse Handeln.“ [5]) An anderem Orte wird Offenbarung definiert als „Willenserklärung Gottes zur Gründung eines Reiches Gottes in der Welt“ [6]) oder als solche „zur Gründung von Gemeinschaft der Menschen mit ihm und untereinander“. [7]) Später in einer Neuausarbeitung seiner Prolegomena zur Dogmatik (einer Vorlesung) nimmt er in die Definition mit auf „die Seligkeit der Menschen als Zweckbestimmung der von Gott beabsichtigten Gemeinschaft mit ihnen“. [8]) Wollen wir Ritschls eigenen Gedanken, der sich in diese schwerfälligen Wendungen hüllt, treffen, dann dürfen wir wohl sagen: Die Offenbarung ist das, was der einzelnen Religion ihr besonderes Gepräge verleiht, Ort, Zeit ihres Ur-

---

[1]) Th. u. M. S. 7; R. u. V. S. 17; vergl. auch: R. u. V. S. 212, 576, 581.
[2]) R. u. V. S. 201.
[3]) R. u. V. S. 192.
[4]) R. u. V. S. 192.
[5]) R. u. V. S. 193.
[6]) O. Ritschl, A. Ritschls Leben Bd. 1, 1892, S. 220.
[7]) Ebenda, S. 228.
[8]) Ebenda, S. 383. Siehe auch S. 280.

sprungs, Stifter.[1]) — Damit sind zugleich andere Auffassungen von der Hand gewiesen: eine Offenbarung im Gewissen, wie man leicht geneigt sein könnte anzunehmen, gibt es nicht. Auch „wenn das Geheimnis, in welches der Empfang göttlicher Offenbarung durch die Religionsstifter für diese selbst wie für uns gehüllt ist, dem Geheimnis vergleichbar ist, welches die Stimme Gottes im Gewissen darbietet, so ist doch eine bedeutsame Abweichung zwischen beiden Fällen außer Zweifel. Der Religionsstifter vernimmt das Wort Gottes mit der Bestimmung, es anderen zu verkündigen; die Stimme Gottes im Gewissen gilt bloß dem Empfänger allein.“[2]) Überhaupt ist alle Offenbarung Gottes im Innern des Menschen und durch die Welt, d. h. alle natürliche Gottesoffenbarung von der Hand zu weisen.[3])

b) Bevor wir uns nun die Form des religiösen Vorgangs vergegenwärtigen, gilt es, einleitend ein bereits oben S. 12 herangezogenes Merkmal aller Religion hervorzuheben, die Gemeinschaftlichkeit. An den religiösen Begriffen ist nicht nur das das Charakteristische, daß sie immer eine Beziehung irgendwelcher Art zur Welt ausdrücken, sondern daß sie auch stets im Besitze einer Gemeinde sind. „Alle Religionen sind gemeinschaftlich; und wenn wir in bestimmten Fällen beobachten können, daß ein Religionsstifter für eine Zeit der einzige Träger seiner Überzeugung ist, so wird dies einmal dadurch ausgeglichen, daß er in der Absicht handelt, seinen Besitz anderen mitzuteilen, also eine Gemeinde zu bilden; dann aber erscheint derselbe vor diesem Erfolge vielmehr als Träger einer Offenbarung und nur untergeordneterweise als Subjekt der bestimmten Religion. Die vollständigen Bedingungen der Gemeinschaft sind schon von vornherein bei der Beobachtung des typischen einzelnen Subjekts in Betracht zu ziehen.“[4]) Aus dieser Tatsache, daß die geschichtlichen Religionen immer „einer Vielheit von Menschen angehörig“[5]) sind, ergibt sich ein Zweifaches:

---

[1]) Vergl. G. S. 9. Gesammelte Aufsätze, Neue Folge, S. 182.

[2]) G. S. 9. Gesammelte Aufsätze, Neue Folge, S. 182f.

[3]) Th. u. M. S. 5.

[4]) R. u. V. S. 27f., vergl. auch S. 188; Lutherrede S. 11. O. Ritschl, A. Ritschls Leben Bd. 1, S. 227, 280.

[5]) R. u. V. S. 188.

1. „Die Vielheit, welche einer Religion angehört, ist teils im Raume zerstreut.“

2. „Teils dauert sie in der Zeit aus.“ Dieser Umstand hat zur Folge, „daß jede gemeinsame Religion Lehrüberlieferung ist“ entsprechend den aufeinanderfolgenden Generationen. Der erste Umstand bewirkt, daß „die Religion als Kultusversammlung wirklich wird“ als Folge des Bestrebens, die Trennung im Raum zu überwinden.[1]) Diese Momente wollen bei der Feststellung des psychologischen Ortes der Religion, bei der Darstellung der Religion als Bewußtseinsphänomen berücksichtigt sein.

Aus der Tatsache der Religion als Sache einer Gemeinschaft hat Ritschl den Schluß gezogen, „daß eine bloß psychologische Bestimmung der Religion, besonders die Verweisung der Religion in das Gefühl, keine Lösung, sondern eine Verkürzung der Aufgabe ist“.[2]) „Eine psychologische Erklärung der Religion ist nicht erschöpfend.“[3]) Diese Formulierung ist der Anlaß von schweren Mißverständnissen geworden. Man hat gemeint, den Göttinger Theologen für die Religionspsychologie völlig ausschalten zu müssen.[4]) Aber demgegenüber ist zu betonen, daß die Bedeutung eines Mannes in der Wissenschaft in vielen Fällen nicht auf dem beruht, was er sein will: die prüfende und sichtende Nachwelt kommt hinterher und eignet sich oftmals das als Hauptsache an, was dem Denker selbst vielleicht nur als nebensächliches Beiwerk galt. Und dann geht doch aus den Ausführungen Ritschls mit unleugbarer Deutlichkeit hervor, daß es ihm gar nicht möglich war, die psychologischen Kategorien bei seiner Untersuchung auszuschalten. Was er sagen wollte, ist offenbar nur das: die Religion ist weder bloß ein Denken, weder bloß ein Fühlen, noch bloß ein Wollen, wie es Hegel, Schleiermacher und Kant in gleicher Weise so einseitig angesehen hatten. Überhaupt „diese Vorstellung, als wäre die geistige Seele ein Bündel von verschiedenartigen, gegeneinander gleichgültigen Ursachen oder Kräften, welche nach- oder

[1]) Vergl. R. u. V. S. 189.

[2]) R. u. V. S. 188.

[3]) R. u. V. S. 189 oben; vergl. auch: Theologische Literaturzeitung, 1881, S. 308.

[4]) So neuerdings Wernle; vergl. Z. Th. K. 1908, S. 4, Fußnote.

miteinander wirkten, ist als verschollen zu betrachten. Die geistige Seele ist stets in den drei Grundfunktionen des Vorstellens, Begehrens und Fühlens zugleich tätig".[1])

Noch eine andere Theorie ist abzulehnen. Es war eine Zeitlang Mode gewesen, das Gewissen in die Schranken zu rufen als das Bewußtseinselement, das bei der Religion in Betracht kommt, es als ein selbständiges Seelenvermögen neben dem Denken, Fühlen und Wollen zu betrachten.[2]) Aber „die Erscheinung oder Wirkung dieses vorgeblichen Vermögens fällt in den Umfang des Erkennens und des Fühlens hinein. Das Subjekt der Gewissenserscheinung ist ohne Zweifel die geistige Seele, welche stets in den drei Grundfunktionen des Vorstellens, Begehrens und Fühlens zugleich tätig ist."[3]) Die ganze Erscheinung verläuft allerdings in einer eigentümlichen Ordnung. Denn von einem besonderen Begehren ist bei ihr nicht die Rede. Und doch ist sie aus der Ordnung des Willens zu begreifen, daß sich nämlich das individuelle Begehren durch die Erziehung der durchgehenden Selbstbestimmung, durch die guten allgemeinen Zwecke unterordnen gelernt hat. So ist eben auch der Wille bei unserer Erscheinung stark beteiligt, wenn auch nicht als einzelner Akt, so doch als die sittliche Selbstbestimmung im ganzen.[4]) Tatsache bleibt demnach, daß die Seele in ihrer Ganzheit bei der Religion beteiligt ist. Die Art dieser Beteiligung ist jetzt näher zu betrachten.

Daß der Intellekt, das Gefühl und der Wille bei der Religion in Betracht kommen, ergibt sich aus dem oben S. 17 f. geschilderten Tatbestand, daß jede Religion Sache einer Gemeinschaft ist und als solche in Lehrüberlieferung und Kultus wirklich wird. „Das Gefühl als Lust oder Unlust, als Seligkeit oder Schmerz ist der individuelle Ertrag oder die individuelle Voraussetzung, mit welcher die einzelnen an der religiösen Gemeinschaft beteiligt sind."[5]) Für die Lehrüberlieferung, d. h. für die besondere Weltanschauung, wird das Erkennen, für den gemeinsamen Kultus das Wollen in Anspruch genommen.

[1]) G. S. 15. Gesammelte Aufsätze, Neue Folge, S. 188.
[2]) Vergl. z. B. Schenkel bei Biedermann, Dogmatik I². S. 206.
[3]) G. S. 15. Gesammelte Aufsätze, Neue Folge, S. 188.
[4]) Vergl. G. S. 15 f. Gesammelte Aufsätze, Neue Folge, S. 188.
[5]) R. u. V. S. 189.

Aber es „bleibt die Frage vorbehalten, ob unsere wissenschaftliche Erklärung der Gesamttatsache der Religion eine oder die andere geistige Funktion bevorzugen wird.“[1]) Daß Ritschl denn das auch tatsächlich tut, daß er, um es gleich vorwegzunehmen, das Wollen bevorzugt, wird der weitere Verlauf der Darstellung zeigen.

Alle Religion ist, wie wir sahen, eine Form des Willens zum Leben, wenn auch anderer Art als das natürliche Weltleben. Von der Gottheit werden Lebensgüter irgendwelcher Art erhofft. Das bedingt, daß sich der Mensch in ein gewisses Abhängigkeitsgefühl von ihr begibt, daß er ihr mit einem größeren oder geringeren Maß von Vertrauen entgegenkommt, spezifisch christlich gewendet, daß er ihr im Glauben naht. „Das Vertrauen aber ist die Funktion des Willens.“[2]) „Als Vertrauen ist der Glaube die Richtung des Willens auf Gott als auf den höchsten Zweck und das höchste Gut.“[3]) Es ist ein Willensentschluß, welcher die Anerkennung Gottes oder die eigene Befriedigung durch dieselbe verwirklicht.“[4]) Nehmen wir die Kultusakte, in denen Glauben und Vertrauen Gestalt gewinnen, „das Gebet oder, was ihm gleich gilt, das Opfer“, so ist zu sagen: „In allen Religionen sind sie ursprünglich das Erzeugnis und die Probe des Entschlusses, die Abhängigkeit von Gott anzuerkennen, unter welchem Attribut auch derselbe geglaubt werden mag.“[5]) Wenn nun auch das Gebet als Willensentschluß seinen Stoff an der Erkenntnis der göttlichen Vorsehung findet und sich bewährt in der Gewinnung oder in der Steigerung der Freudigkeit, welche den Akt selbst begleitet, wenn in ihm also auch Erkennen und Fühlen eine Rolle spielen, so nimmt doch das Wollen die leitende und vorwiegende Stellung ein.[6]) In aller Religion werden Güter gewollt. Aber nicht nur das. Es werden auch um der höheren zu erstrebenden Güter willen andere, die man besitzt oder besitzen kann, verleugnet. Im

[1]) R. u. V. S. 189.

[2]) R. u. V. S. 99.

[3]) R. u. V. S. 98; vergl. auch S. 115; sehr schön nennt Ritschl dieses Vertrauen wiederholt „affektvolle Überzeugung“, z. B. R. u. V. S. 98.

[4]) R. u. V. S. 192.

[5]) R. u. V. S. 605.

[6]) Vergl. R. u. V. S. 607.

Kultus „zeigt sich ein durchgehendes Merkmal aller Religionen in der Aufopferung von erworbenem Eigentum oder in der religiösen und moralischen Selbstverleugnung. Dadurch wird das Gebiet des religiösen Handelns als heiliges Gebiet von dem profanen Leben abgegrenzt, zugleich aber werden die von den Göttern zu verleihenden Güter in Lustgefühlen anderer Ordnung wertgeschätzt als die, welche dem Menschen naturgemäß oder durch seine Arbeit zustehen.“[1]) Wieder ist der Wille dominierend, wenn auch naturgemäß das ganze geistige Ich bei jedem religiösen Ich in Betracht kommt. Mit dem hier gewonnenen Resultat stimmt überein, was Ritschl an früherer Stelle (in den verschiedenen Entwürfen seiner Dogmatik) über den psychologischen Ort der Religion ausgeführt hat. Im Gegensatz zu seinem ersten Versuch, in „den ideellen Voraussetzungen des Christentums“ im Anschluß an Vatke und besonders an Biedermann mit seiner „freien Theologie“ den psychologischen Ort der Religion zu bestimmen[2]), spricht er sich hier schon klar und selbständig aus. Im Selbstbewußtsein ist der Wille, der sich selbst als Zweck setzt, mitzudenken. „Ich bin nicht ich, weil ich mich selbst denke, denn damit setze ich mich nur nach meiner allgemeinen Seite hin, sondern ich setze mich, sofern ich mich will.“ Der Wille ist die Bestimmung des Menschen durch sich selbst nach dem Gedanken von sich selbst. In diesem Gebiete des Willens ist die Religion zu suchen. Ihr Objekt ist der Mensch und das irgendwie näher zu bestimmende Absolute so, daß eine lebendige Beziehung zwischen ihnen stattfindet. So kommt Ritschl zu dem Resultat: „Religion ist das Sichselbstwollen im Absoluten.“[3]) „Die christliche Religion ist das freie Sichselbstwollen im absoluten Zweck.“[4]) Auch im zweiten Entwurf seiner Dogmatik bleibt er seiner Auffassung wesentlich treu: Die Selbstzweckbestimmung macht das Wesen des Menschen aus und die Beziehung dieses Zentralwillens auf Gott das Wesen der Religion. So ist das Gewissen der Ort der Religion.[5]) Auch in der Vorlesung

[1]) R. u. V. S. 191; vergl. auch: Theol. Literaturzeitung 1881, S. 309.
[2]) Vergl. O. Ritschl, A. Ritschls Leben, Bd. I, S. 102.
[3]) Vergl. O. Ritschl, A. Ritschls Leben, Bd. I, S. 226 f.
[4]) Ebenda, S. 228.
[5]) Ebenda, S. 279. Der Widerspruch mit dem Seite 19 Ausgeführten ist einfach zu konstatieren.

über die Prolegomena zur Dogmatik ist die Position die gleiche.[1]) Nach alledem kann es nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, daß unser Denker bei der Erklärung der Gesamttatsache der Religion die Funktion des Willens bevorzugt. Bei den religiösen Vorgängen ist das Dominierende unbedingt das Wollen.

Dieser ganze Tatbestand wird nun scheinbar in Frage gestellt durch Ritschls vielberufene Theorie von den Werturteilen. Sie wird hier vorerst nur so weit zu berücksichtigen sein, als sie unmittelbar für die schwebende Frage etwas austrägt. Werturteil![2]) Es ist nach Ritschl ein Urteil, in welchem irgendeinem Subjekte ein Wert zugesprochen wird. So wäre ein moralisches Werturteil: Das Wohl der Menschheit fördern ist gut; ein ästhetisches: Die Venus von Milo ist schön; ein religiöses: Das Reich Gottes ist das höchste Gut. In der Religion handelt es sich um „selbständige Werturteile, welche sich auf die Stellung des Menschen zur Welt beziehen und Gefühle von Lust oder Unlust hervorrufen, in denen der Mensch entweder seine durch Gottes Hilfe bewirkte Herrschaft über die Welt genießt, oder die Hilfe Gottes zu jenem Zweck schmerzlich entbehrt.“[3]) Sind wir so nicht im Kreis herumgeführt! Es heißt also doch wieder: „Gefühl ist alles!“ Also der ganze umständliche Apparat war weiter doch nichts nütze, als um uns auf Schleiermacher zurückzuwerfen! Nur scheinbar steht die Sache so. Wir sind weit entfernt von dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl. Ritschl vermochte es nicht, der Sprache abzuringen, was er sagen wollte. Und Spätere haben denn auch seine Meinung sprachlich besser getroffen. Schon von Ehrenfels wirft in die Kontroverse den Gedanken: „Was uns zunächst bestimmt, die Dinge als wertvoll zu bezeichnen, ist nicht die Beziehung

---

[1]) Vergl. ebenda, S. 382 f.

[2]) Ritschl fand die Theorie der Werturteile bei Lotze vor. Aber durch ihn wurde sie allgemein bekannt, teilweise sogar anrüchig.

Auch der Ausdruck „Werturteil“ ist von Ritschl nicht geprägt worden. Nachweis in: O. Ritschl, Über Werturteile 1895.

Die einschlägige Literatur findet sich in großer Vollständigkeit bei M. Reischle, Werturteile und Glaubensurteile 1900.

Vergl. auch: Chr. W. 1896, S. 196 ff.

[3]) R. u. V. S. 195.

zu den passiven Zuständen der Lust oder Unlust, sondern zu unserm aktiven Wünschen, Streben und Wollen, kurz zu unserem Begehren. Dieses Ding ist mir wertvoll, heißt so viel als: Dieses Ding ist Objekt meines Begehrens.“[1]) Reischle ist dann noch einen Schritt weiter gegangen und hat den Ausdruck seines Lehrers ersetzt durch den der Sache mehr entsprechenden: „Thymetisches Urteil“ oder „Gemütsurteil.“[2]) So bestätigt diese Theorie in ihrer wahrsten Meinung das oben S. 22 gewonnene Resultat.

c) Auf der Brücke der Theorie der Werturteile schreiten wir nunmehr hinüber zum Dritten, zur Frage nach dem Verhältnis der Religion zu den übrigen Tatsachen des Geisteslebens, zunächst zur Wissenschaft. Mit Hilfe dieser Theorie sucht Ritschl die Grenzen zwischen beiden Gebieten abzustecken. Doch sind noch zwei andere Versuche einzuschalten, die dazu dienen, „Religion und Philosophie“ als „polare Gegensätze“ zu erweisen, wie sich Ritschl im ersten Entwurf seiner Dogmatik ausdrückt[3]), „eine chinesische Mauer“ zwischen religiöser Erkenntnis und wissenschaftlicher Weltbetrachtung aufzurichten, von der Lipsius gelegentlich gesprochen hat.[4])

Im ersten Versuche, der sich bereits in der ersten Auflage des dritten Bandes von „Rechtfertigung und Versöhnung“ findet, wird die Scheidung so vollzogen, daß der Unterschied zwischen Religion und „theoretischem Erkennen“[5]) in das Objekt gelegt wird. Er hat sich hier „bei der friedlichen Entscheidung beruhigt, daß das christliche (= religiöse) Erkennen die Welt als Ganzes begreift, das philosophische die besonderen und die allgemeinen Gesetze der Natur und des Geistes feststellt.“[6]) Obwohl nun Ritschl seit der zweiten Auflage seines Hauptwerkes zugibt, daß man diese Absteckung der Grenzen nicht aufrecht erhalten kann[7]), so behält er im Wider-

[1]) Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 1893, S. 89.

[2]) M. Reischle, a. a. O., S. 88 ff.

[3]) Vergl. O. Ritschl, A. Ritschls Leben Bd. I, S. 226.

[4]) Vergl. Chr. W. 1896, S. 198.

[5]) R. u. V.[1] S. 170. In der zweiten Auflage S. 182 ist von „theoretischem Welterkennen“ die Rede.

[6]) Vergl. R. u. V. S. 193 f.

[7]) Vergl. R. u. V. bei dem eben Zitierten, S. 193 f. [2]S. 190.

spruch[1]) mit dieser Feststellung de facto seine Position von ehedem bei, wenn er sagt: „Die Vermischung oder auch die Kollision zwischen Religion und Philosophie entsteht immer daraus, in ihrer Weise eine Weltanschauung als Ganzes zu produzieren. Hierin aber verrät sich vielmehr ein Antrieb religiöser Art, welchen die Philosophen von ihrer Methode des Erkennens unterscheiden müßten.“[2]) Beweis hierfür ist, daß „in allen philosophischen Systemen die Behauptung des obersten Gesetzes des Daseins, von welchem aus man die Welt als Ganzes abzuleiten unternimmt, aus der Anwendung der genauen Erkenntnismethode hinaustritt und sich ebenso als ein Objekt der anschauenden Phantasie kundgibt, wie Gott und Welt für die religiöse Vorstellung sind.“[3]) In der materialistischen, wie auch in der pantheistischen Weltanschauung waltet „ein verirrter, über sich selbst unklarer religiöser Trieb.“[4])

Der zweite Versuch geht vom Wesen der Metaphysik aus. „Die Annahme, daß Religion und Metaphysik zusammengehören oder aufs nächste miteinander verwandt sind, hat die weiteste Verbreitung. Am bezeichnendsten ist dieselbe in dem Satz ausgedrückt, die Religion ist die Metaphysik des Volkes.“[5]) Diese Annahme erklärt Ritschl für falsch. Im Anschluß an Aristoteles kommt er zu dem Ergebnis, daß „die Metaphysik elementare, bloß formale Erkenntnis“ ist.[6]) Sie sieht ab von dem Unterschied, auf dem sich alle Religion aufbaut, von dem Unterschied zwischen Natur und Geist. Aber „da die Religion überall unter der Bedingung auftritt, daß der Mensch sich als Geist der ihn umgebenden Natur und der durch Mittel der Natur wirksamen Gesellschaft der Menschen entgegensetzt“[7]) und „wenn Gott in oder über der Welt die Macht ist, welche der Mensch ver-

---

[1]) Auf diesen offenkundigen Widerspruch haben hingewiesen:
Pfleiderer, Die Ritschl'sche Theologie S. 16.
Fr. Traub, Ritschls Erkenntnistheorie in Z. Th. K. 1894, S. 108.
J. Wendland, a. a. O., S. 48. [Von ihm habe ich die Gruppierung der drei in Frage kommenden Versuche übernommen.]

[2]) R. u. V. S. 197. 581!

[3]) R. u. V. S. 198.

[4]) R. u. V. S. 199.

[5]) Th. u. M. S. 7.

[6]) R. u. V. S. 16.

[7]) R. u. V. S. 207 f.

ehrt, weil sie sein geistiges Selbstgefühl gegen die Hemmungen aus der Natur aufrecht erhält, so gehört kein Gedanke von Gott in die Metaphysik, deren Erkenntnisse gleichgültig gegen den Art- und Wertunterschied von Geist und Natur sind.“[1]) Ein Teil der Gottesbeweise gehört der Metaphysik an, sie bilden das Nest, in welchem von jeher metaphysische Gotteserkenntnis gehegt worden ist, und bleiben hinter ihrem Ziele zurück.[2]) So sind Religion und Metaphysik grundsätzlich verschieden.

Es bleibt nun der Hauptversuch. Er wird vollzogen mit den bereits oben S. 22 gekennzeichneten Werturteilen, in gewisser Abhängigkeit von Kaftan.[3]) Ritschl meint, man könne sich bei der alten Trennung, die den Unterschied im Objekt suchte, nicht beruhigen, sondern müsse den Unterschied in das Subjekt verlegen.[4]) Kaftan nun unterscheidet im Menschen Vorstellung und Gefühl, die theoretische und die praktische Seite des Geistes. „Erstens fassen wir die Welt, wie sie sich uns bietet, auf, und zweitens nehmen wir als lebendige Wesen mit dem je in uns wirkenden Interesse Stellung zu ihr.[5]) Diese Unterscheidung eignet sich Ritschl an.[6]) Mit Recht macht Wendland darauf aufmerksam, man erwarte, daß Ritschl dem philosophischen Erkennen die uninteressierte theoretische Beobachtung eines Tatbestandes zuschreiben werde. Er definiere wirklich auch an einigen Stellen das philosophische oder wissenschaftliche Erkennen als „uninteressiertes Erkennen.“ Als solche Stellen führt er an R. u. V. S. 202, 203, 376. (Ich nenne zur Vergleichung auch die Stelle S. 98). Im Widerspruch mit solchen Stellen erkläre er es S. 195 für ungenau, wenn man das philosophische Erkennen für uninteressiert halte.[7]) Ja Ritschl geht so weit, daß er sagt: „Die beiden angegebenen Funktionen des Geistes sind

---

[1]) Th. u. M. S. 9.

[2]) Vergl. Th. u. M. S. 5 ff.

[3]) Vergl. die Besprechung Ritschls von Kaftans Wesen der christlichen Religion in der Theol. Literaturzeitung 1881, S. 306 ff.

[4]) R. u. V. S. 194.

[5]) Wesen der christlichen Religion, S. 41.

[6]) Vergl. R. u. V. S. 194.

[7]) Wendland, a. a. O., S. 50.

immer gleichzeitig in Bewegung, und auch immer in irgendeinem Maße aufeinander bezogen, wenn auch in umgekehrter Stärke der Deutlichkeit. Insbesondere ist nicht zu verkennen, daß jedes stetige Erkennen der Dinge, welche unsere Empfindung erregen, durch Gefühl nicht bloß begleitet, sondern auch geleitet ist. Denn sofern zu jenem Zwecke Aufmerksamkeit nötig ist, tritt zunächst der Wille als Träger der Absicht des genauen Erkennens ins Mittel; das nächste Motiv des Willens aber ist das Gefühl als Ausdruck davon, daß ein Ding oder eine Tätigkeit des Begehrens oder ein Ding des Wegschaffens wert ist. Werturteile sind also bei jeder zusammenhängenden Welterkenntnis maßgebend, mag dieselbe auch in der objektivsten Weise durchgeführt werden.“[1]) Es ist also zu unterscheiden zwischen begleitenden und selbständigen Werturteilen, jene maßgebend im theoretischen Erkennen, diese teils moralischer, teils religiöser Art. Mit diesen letzteren haben wir hier zu rechnen.

„Das religiöse Erkennen bewegt sich in selbständigen Werturteilen, welche sich auf die Stellung des Menschen zur Welt beziehen und Gefühle von Lust und Unlust hervorrufen, in denen der Mensch entweder seine durch Gottes Hilfe bewirkte Herrschaft über die Welt genießt oder die Hilfe Gottes zu jenem Zwecke schmerzlich entbehrt.“[2]) „Indem man erkennt, daß die Religion in direkten Werturteilen verläuft, sichert man ihr ihre Eigentümlichkeit im geistigen Leben.“[3]) Im Christentum speziell handelt es sich um das Werturteil, „daß in der bestimmungsgemäßen Erhebung über die Welt im Reiche Gottes unsere Seligkeit besteht.“[4]) Ritschl weiß sich in dieser Theorie einig mit Luther. Er beruft sich auf ihn: „Daß das religiöse Erkennen in Werturteilen verläuft, ist glücklicherweise von Luther im großen Katechismus in der Erklärung des ersten Gebotes anschaulich gemacht worden.“[5]) Gott haben sei von ganzem Herzen ihm vertrauen und glauben. An anderer Stelle sagt er: „Auf die Frage: Quid est habere deum? antwortet Luther nicht: Inhabitatio totius

[1]) R. u. V. S. 194.
[2]) R. u. V. S. 195.
[3]) Fides implicita, S. 70. Vergl. auch R. u. V. S. 197, 201.
[4]) R. u. V. S. 196. S. auch S. 197.
[5]) R. u. V. S. 201.

trinitatis in homine credente; sondern er antwortet psychologisch richtig, daß der Besitz Gottes für den Menschen in dessen aktivem Vertrauen auf Gott als das höchste Gut besteht."[1]) So „ist die Erkenntnis Gottes nur dann als religiöse Erkenntnis nachweisbar, wenn Gott in der Beziehung gedacht wird, daß er dem Gläubigen die Stellung in der Welt verbürgt, welche die Hemmungen durch dieselbe überwiegt. Außerhalb dieses Werturteils durch den Glauben findet keine Erkenntnis Gottes statt, welche dieses Inhalts wert wäre."[2]) Folgerichtig werden in engem Anschluß an Kant die herkömmlichen Gottesbeweise verworfen, sie sind für Ritschl nichts weiter als „Ausdrücke der Verwirrung."[3]) In der ersten Auflage seines Hauptwerkes freilich war er noch nicht so konsequent verfahren; hier klebte er noch an einem streng theoretischen Beweis für die wissenschaftliche Gültigkeit der Gottesidee.[4]) Seit der dritten Auflage erst gibt er mit Kant unumwunden zu: „Die Annahme der Gottesidee ist praktischer Glaube und nicht ein Akt theoretischer Erkenntnis"[5]), wenn er auch noch in unausgeglichenem Widerspruch damit behauptet: „auch die praktische Vernunft ist ein Zweig des theoretischen Erkennens."[6]) So bleibt zu Recht bestehen nur der moralische Beweis, wie ihn Kant entwickelt hatte. Es ist ein solcher Beweis für Gottes Dasein, der die Selbstunterscheidung des Menschen von der Natur, auf der alle Religion beruht, und das Streben, sich gegen sie oder über ihr zu behaupten, das alle Religion eigentlich ist, als gegeben annimmt.[7]) — Beiläufig mag hier Erwähnung finden, daß Ritschl unter anderem aus dem Grunde gegen den Begriff des Absoluten, als eines Attributes Gottes, polemisieren zu müssen glaubte (in seiner Streitschrift S. 13 ff. und in R. u. V. S. 225 ff.), weil dieser Begriff eben nicht die eigentümliche religiöse Erfahrung zugrunde lege.

Es ist aber jetzt klarzustellen: Was will Ritschl eigentlich mit

---

[1]) R. u. V. S. 21; vergl. auch: S. 6 ff., 374 ff.
[2]) R. u. V. S. 202.
[3]) Vergl. R. u. V. S. 204; Th. u. M. S. 10 ff.
[4]) Vergl. R. u. V. [1]S. 191.
[5]) R. u. V. S. 214.
[6]) R. u. V. S. 211.
[7]) Vergl. R. u. V. S. 208.

seiner These: Das religiöse Erkennen verläuft in Werturteilen? Bei der Beantwortung dieser Frage ist eine Stellungnahme zu den verschiedenen Interpretationen, die Ritschls Satz erfahren hat, unerläßlich. Sagt doch ganz mit Fug M. Reischle: „Der Begriff des Werturteils ist im Kampfe gegen die „moderne Theologie" zu einem beliebten Schlagwort und Hauptangriffspunkt geworden."[1])

Zunächst ist negativ festzustellen, was Ritschl nicht sagen wollte. Das machen wir uns vielleicht am klarsten, wenn wir diejenigen Interpreten zu Wort kommen lassen, die ihn nicht verstanden haben oder ihn nicht verstehen wollten.

Luthardt schreibt im Jahre 1878 gegen die erste Auflage des dritten Bandes von R. u. V.: es werde „mit Ausscheidung alles Metaphysischen das Christentum unter den ausschließlichen Gesichtspunkt des Wertes, den alles Einzelne für die sittliche Zweckbestimmung des Menschen hat", gestellt; es handle sich um „eine moralisierende Wertbestimmung des Christentums, welche dasselbe in rationalistischer Verkennung seines göttlichen Wesens entwertet."[2]) Derselbe schreibt dann 1881: „Die Frage nach dem Sein der Dinge hat man unberechtigterweise in das Christentum und seine Theologie eingeführt und dieses damit verwirrt. Im Christentum und seiner Theologie handelt es sich nicht um das Sein, sondern um die Bedeutung, um Werturteile; nicht was Gott, was Christus, was die Auferstehung ist, sondern welchen Wert sie für uns haben. Aber damit, daß alles auf Werturteile reduziert wird, wird das Christentum selbst entwertet. Es kommt doch alles auf die Bedeutung an? Gewiß. Was hilft uns ein Gott, wenn er nicht uns Gott ist? Was der Gottmensch, wenn er nicht unser Heiland ist? Wohl; aber die Bedeutung der Sache muß doch ihr Fundament in der Sache selbst haben. Wenn die Bedeutung nicht sachlich begründet ist, wenn wir das Werturteil vom Seinsurteil lösen, so hängt es schließlich in der Luft."[3]) 1884 verkündet Leonhard Stählin, daß schon die kantische Weltanschauung Illusionismus sei und daß die

[1]) Vergl. Chr. W. 1896, S. 196.

[2]) Luthardt, Kompendium der Dogmatik [5]1878, S. 62.

[3]) Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben XII, 1881, S. 621.

Ritschlsche Theorie des religiösen Erkennens „folgerichtig zur Auflösung aller Theologie und Religion in Illusionen und Phantasmagorien führe.“ [1]) Im gleichen Jahre erklärt R. Wegener: „Ritschl übersieht, daß uns nur das wertvoll erscheint, was wirklich ist und existiert. Die Welt der Werte kann uns nur unter der Bedingung subjektiv wertvoll werden, wenn wir sie als existent setzen; das Reich Gottes kann dem religiösen Geist nur unter der Bedingung das höchste Gut sein, daß es ist, daß es ein metaphysisches Sein hat.“ [2]) Im selben Jahre meint Biedermann: Mit der „gewaltsamen Internierung der Religion in Werturteile“ sei die Objektivität des Geglaubten gefährdet. [3]) „Alle ‚Werturteile‘ werden sich schließlich durch theoretische müssen rechtfertigen lassen, wenn sie wenigstens vor der Wissenschaft einen wirklichen Wert ansprechen wollen.“ [4]) Ein Jahr später schreibt L. Haug: „Allerdings darf sich's namentlich die Theologie gesagt sein lassen, daß sie sich nicht verliere in müßigen, unfruchtbaren und abstrusen Betrachtungen ohne Wertbeziehung auf uns; denn von unmittelbarer Bedeutung ist es uns, was und wie die Dinge für uns sind. Aber dieses Werturteil müßte ja doch auch für uns alsbald entwertet werden, wenn uns keine Gewähr dafür geboten werden könnte, was ein Ding nicht bloß für uns, sondern was es an sich ist und was für eine Realität und Wahrheit ihm zugrunde liegt, die für uns zu erkennen ist. Selbst an Gottes Wesen müßten wir ja sonst verzweifeln.“ [5]) 1889 nimmt Pfleiderer das Wort: „Die subjektiven Gefühlswerte enthalten nicht die geringste Gewähr für irgendwelchen objektiven Erkenntniswert, d. h. für die Wahrheit des Vorgestellten. Illusionen und phantastische Vorstellungen können für Erregung von Lustgefühlen sehr wertvoll, wahre Vorstellungen dagegen für diesen Zweck sehr unnütz sein. Wäre also die Religion nur das, als was sie Ritschl in den späteren Auflagen beschreibt, so stünde der Theolog den philosophischen Positivsten von der Art A. Langes, Laas u. A.

---

[1]) L. Stählin, Kant, Lotze, A. Ritschl, eine kritische Studie 1884, S. 222.
[2]) R. Wegener in Jahrbücher für protestantische Theologie 1884, S. 221.
[3]) Vergl. Biedermann, Christliche Dogmatik I ²1884, S. 239.
[4]) ebenda, S. 233.
[5]) Haug, a. a. O. S. 76.

völlig wehrlos gegenüber, welche bekanntlich alle religiösen Vorstellungen für praktisch zwar ganz nützlich und wertvoll, im übrigen aber für grundlose Einbildungen erklären.“ [1]) Zwei Jahre später äußert er sich ähnlich: Ritschls Religionsbegriff stehe im Widerspruch mit der Erfahrung des frommen Menschen, dem „seine Vorstellungen freilich wertvoll für sein Gefühl sind, aber doch nur unter der Voraussetzung, daß er auch von ihrer Wahrheit überzeugt ist.“ [2]) Nun kommt neuerdings auch der außerhalb der theologischen Grenzen stehende Philosoph und sagt: „1862 war für die Philosophie die Losung ausgegeben worden: zurück zu Kant! Ihr schließt sich auch Ritschl an, indem er erkenntnistheoretische Untersuchungen mit seiner Theologie verbindet und scheinbar ganz kantisch alle natürliche Theologie und Religion ablehnt. Damit ist aber nur dem Glauben im Unterschied vom theoretischen Wissen Platz geschaffen: dieses hat es mit Seinsurteilen, der Glaube dagegen mit Werturteilen zu tun. Indem aus dem Wert, den die Glaubenssätze für den Menschen haben, auf deren Richtigkeit und auf die Existenz des ihnen zugrunde liegenden geschlossen wird, nähert sich die Ritschlsche Theologie der Lehre Feuerbachs, daß der Wunsch der Vater des Glaubens sei. Gerade in dieser Wendung besteht aber das Verhängnisvolle dieser Theologie, die so kritisch anhebt und schließlich einfach als wertvoll und damit als wahr statuiert, was sie wünscht. Das ist zwar sehr bequem, aber es ist weder kantisch noch ganz aufrichtig.“ [3]) Hier hat diese durch Jahrzehnte sich hinschleppende Interpretation ihren denkbar schärfsten Ausdruck gefunden. Wäre sie richtig, so wäre jede weitere Bemühung um unsere Frage keine Stunde Arbeit wert. Sie ist aber falsch.

Bevor wir aber diesen Interpretationen, die alle das Werturteil in Gegensatz bringen zum Seinsurteil, die richtige gegenüberstellen, müssen wir es als verständlich erklären, daß Ritschls Theorie so gedeutet werden konnte; erhielt doch diese Art der Auslegung noch eine Stütze dadurch, daß seine Erkenntnistheorie in einer ähnlichen

[1]) Jahrbücher für prot. Theologie 1889, S. 180.

[2]) Die Ritschlsche Theologie, kritisch beleuchtet 1891, S. 20.

[3]) Th. Ziegler, Die geistigen und sozialen Strömungen des Neunzehnten Jahrhunderts, 1.—5. Tausend 1899, S. 450f.

Richtung verstanden wurde. Des Verständnisses halber bedarf sie hier einer kurzen Skizzierung.[1]) Sie findet sich in breiterem Entwurf in seiner Streitschrift von 1881, Theologie und Metaphysik. Die hier gewonnenen Ergebnisse gingen dann unter dem Titel „Die wissenschaftlichen Bedingungen der systematischen Theologie" in die späteren Auflagen des Hauptwerkes über.[2]) Unter Ablehnung der platonischen Erkenntnistheorie mit der „Vorstellung, daß das Ding zwar durch seine veränderlichen Merkmale auf uns wirkt und unsere Empfindung und Vorstellung anregt, daß aber das Ding hinter den Merkmalen als sich gleichbleibende Einheit von Eigenschaften ruht"[3]), und der kantischen Erkenntnistheorie, die „unsere Verstandeserkenntnis auf die Welt der Erscheinungen beschränkt, aber das Ding oder die Dinge an sich, in deren gegenseitigen Veränderungen auch die Veränderungen in der Welt der Erscheinungen begründet sein werden, für unerkennbar erklärt"[4]), entscheidet sich Ritschl für die Erkenntnistheorie Lotzes. Die genaue Erörterung und Begründung, die er in Th. u. M. gegeben hat, faßt er kurz dahin zusammen: „Wir erkennen in den Erscheinungen, welche in einem begrenzten Raum sich in begrenztem Umfange und bestimmter Ordnung verändern, das Ding als die Ursache seiner auf uns wirkenden Merkmale, als den Zweck, dem dieselben als Mittel dienen, als das Gesetz ihrer konstanten Veränderungen."[5]) Wir haben hier nicht weiter auf die Sache einzugehen: es mag zunächst nur betont werden, daß Traub mit Recht darauf aufmerksam gemacht hat, „daß diejenige Lösung des Erkenntnisproblems, welche Ritschl als die Lotzesche einführt und als seine eigene vertritt, in Wahrheit die genuin kantische ist."[6])

---

[1]) Zu verweisen ist hierfür auf: Traub, Ritschls Erkenntnistheorie in Z. Th. K. 1894, S. 91—129 (auch heute noch das beste über diesen Punkt). Wendland, a. a. O. S. 37ff., wo die hierher gehörige Literatur zusammengestellt ist.

C. v. Kügelgen, Grundriß der Ritschlschen Dogmatik ²1903, S. 19ff.

[2]) R. u. V. S. 15ff.

[3]) R. u. V. S. 19.

[4]) R. u. V. S. 19.

[5]) R. u. V. S. 20.

[6]) Z. Th. K. 1894, S. 97; vergl. über die Ritschlsche Mißdeutung Kants z. B. auch Wendland, a. a. O. S. 40.

Es fragt sich dann: Wohin gravitiert Ritschl mit seiner Erkenntnistheorie? Pfleiderer urteilt, es „zeigt sich, daß Ritschl nicht hinauskommt über eine dilettantische Konfusion zwischen einem subjektiven Idealismus, der die Dinge in Bewußtseinserscheinungen auflöst, und einem naiven Realismus, der unmittelbar in den Bewußtseinserscheinungen die realen Dinge zu haben meint.“ [1]) Doch glauben wir mit Wendland eine realistische Tendenz konstatieren zu dürfen. Die meisten Neueren stimmen hier miteinander überein. „Objektive Kritiker gelangen zu dem Resultat, daß für Ritschl sowohl die Existenz als auch die Erkennbarkeit der wirklichen Dinge in ihrer Bezogenheit auf uns eine zweifellose Tatsache gewesen sei, da derselbe hinsichtlich der Erkennbarkeit keinen Unterschied zwischen den Gegenständen des natürlichen und religiösen Erkennens mache.“ [2])

Von dieser richtigen Deutung der Ritschlschen Erkenntnistheorie aus ist auch im Gegensatz zu den oben angeführten Versuchen die Werturteilstheorie zu interpretieren: Kattenbusch bereits hat denn gegen den ersten jener Interpreten, Luthardt, Front gemacht. Wenn dieser glaubt, das Ritschlsche Werturteil in Gegensatz bringen zu müssen zu dem Seinsurteil, so kann jener nicht umhin, „zu bemerken, daß Luthardt Ritschl wirklich mißversteht, einen Gegensatz formuliert, der sogar nicht existiert.“ [3]) O. Ritschl schließt sich Kattenbusch an: „Dasjenige, was er (Ritschl) Werturteil nennt, hat er niemals . . als Gegensatz zu dem sogenannten Seinsurteil gedacht“. [4]) Eine besonders kräftige Sprache führt Traub: „Nie hat Ritschl einen solchen Gegensatz gedacht, geschweige denn ausgesprochen; derselbe ist ihm lediglich von seinen Gegnern unterstellt, die freilich, ehe sie einen solchen Vorwurf erheben, die Tragweite desselben bedenken sollten. Denn das ist ja klar und Ritschl weiß das so gut wie seine Gegner, daß es den Tod aller Religion bedeutet, wenn die objektive Wahrheit der religiösen Vorstellungen ins Wanken kommt, daß der Mensch zu dem Gott, dessen Wirklichkeit er nicht mehr glaubt, auch

[1]) Pfleiderer, Die Entwicklung der prot. Theologie in Deutschland seit Kant und in Großbritannien seit 1825. 1891, S. 229.

[2]) C. von Kügelgen, a. a. O. S. 28.

[3]) Theologische Literaturzeitung 1882, S. 158.

[4]) Theol. Literaturzeitung 1893, S. 645.

nicht mehr betet, ihn nicht mehr fürchtet und ihm nicht mehr vertraut. Aber die Frage ist, wie wir denn jener objektiven Wahrheit gewiß werden können, und hier behauptet Ritschl, daß dies nur geschehen könne innerhalb der Erfahrung des in den Glaubensvorstellungen ausgedrückten Wertes. Anders ausgedrückt: Die Heilstatsachen erweisen sich als wirkliche Tatsachen nur dem, der ihre Heilsbedeutung in seinem Inneren erfährt. Wer jener Erfahrung sein Inneres verschließt, für den gibt es keine Mittel, der Wirklichkeiten gewiß zu werden, die nur für die Erfahrung des Glaubens vorhanden sind. An dem Ausdruck „Werturteil" hängt es wahrlich nicht. Aber was Ritschl damit meint, ist eine Erkenntnis von prinzipieller Tragweite. Die Glaubensgewißheit ist nicht Resultat theoretischen Erkennens, sondern persönlichste Überzeugung. Ihre Wahrheit kann nicht theoretisch erwiesen, sondern nur praktisch erlebt werden."[1]) Mit dem Ausdruck „Werturteil" „ist nur ein von den meisten anerkannter Gedanke bezeichnet: Wir haben, das will jener Aufsatz sagen, noch keine religiöse Erkenntnis Gottes, solange wir ihn etwa nur als erklärende Ursache der Welt denken, sondern erst wenn wir in unseren Urteilen bezeichnen, was dieser Gott für uns ist, inwiefern er Gegenstand unseres Vertrauens ist oder welchen für unser ganzes Leben bestimmenden Wert sein Dasein und Wirken hat."[2]) Daß Reischle den Ausdruck seines Meisters durch einen besseren ersetzt hat, wurde oben S. 23 erwähnt: er sagt „thymetisches Urteil" oder „Gemütsurteil". Es ist eben bei allem religiösen Erkennen im Gegensatz zum rein theoretischen Erkennen eine bestimmte Gemüts- und Willensverfassung ausschlaggebend.

Es wäre nun noch darzulegen, wie sich Ritschl das Verhältnis der Religion zu zwei anderen Gebieten des Geisteslebens, zu Kunst und Sittlichkeit, denkt.

---

[1]) Z. Th. K. 1894, S. 111. Diese Ausführungen hat Traub auch herübergenommen in seinen sehr lesenswerten Aufsatz: Die Beurteilung der Ritschlschen Theologie in Theobald Zieglers Werk: „Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts", in der gleichen Zeitschrift 1902, S. 517f.

[2]) M. Reischle in Chr. W. 1896, S. 196.

Was das Erste anlangt, so hat sich Ritschl darüber geäußert in seiner Schrift „Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands". Schleiermacher war auf Grund seiner Theorie vom Wesen der Religion, die darin gipfelte, daß er sie im Gefühl aufgehen ließ, zu dem Ergebnis gekommen, Religion und Kunst seien eng miteinander verwandt: „Die Religion ist eine Abart des Kunstsinns, indem sie sich dem Eindruck des Weltalls als eines Ganzen hingibt." [1]) Besonders mit der populärsten aller Künste, der Musik, hat er sie wiederholt verglichen. „Wie nichts aus Religion, so soll alles mit Religion der Mensch handeln und verrichten; ununterbrochen sollen wie eine heilige Musik die religiösen Gefühle sein tätiges Leben begleiten." „Wenn ich" (sagt er an anderer Stelle) „die Religion vergleichen soll, so weiß ich sie mit nichts schöner zusammenzustellen als mit der Tonkunst." Er verweist darauf, „wie oft er die Musik seiner Religion angestimmt habe, um die Gegenwärtigen zu bewegen, von einzelnen leisen Tönen anhebend, und bald durch jugendlichen Ungestüm fortgerissen bis zur vollsten Harmonie der religiösen Gefühle." [2]) Es ist nur zu begreiflich, daß Ritschl von seiner Theorie vom Wesen der Religion aus, wonach sie Mittel zur Selbstbehauptung ist, zum entgegengesetzten Resultate kommt. Religion und Kunst haben so gut wie nichts miteinander gemeinsam. „Die romantische Beurteilung der Religion wird mit Sicherheit erst dadurch überboten, daß man die Aufmerksamkeit nicht auf die immer auch ästhetisch bedingte religiöse Weltanschauung beschränkt, sondern auch auf die Merkmale der religiösen Selbstbeurteilung und der religiösen Willensrichtung zum Kultus richtet. Der Kultus, der zu allen Religionen gehört, hat zwar seine Analogie zum künstlerischen Bilden und Darstellen; aber als Anstrengung des Willens, als Opfer von Eigentum oder als Aufopferung des Eigenwillens im Gebet hat er weder in dem Umfang des bloßen religiösen Kunstgenusses einen Raum, noch an demselben ein zureichendes Motiv. Die religiöse Selbstbeurteilung aber, aus welcher er entspringt, hat den durchgehenden Sinn, daß die

[1]) Ritschl, in der genannten Schrift, S. 28.
[2]) Ritschl, a. a. O. S. 31.

religiös angeschaute Welt eine Zweckbeziehung auf den Menschen einschließt, auf Grund deren man eine besondere Stellung in der Welt oder über ihr einnimmt; und die Stimmung, in welcher dieses Urteil erscheint, ist ihrer Art nach der Stimmung des Kunstgenusses entgegengesetzt. . . Erst die richtige Würdigung des notwendigen Zusammenhanges zwischen der religiösen Weltanschauung und Selbstbeurteilung führt sicher zu dem Individuum der Religion, indem dadurch zugleich die Verwechselung derselben mit Theologie und mit Kunstsinn ausgeschlossen wird.“ [1]) Also Religion und Kunst einander nichts angehende Gebiete!

Ebenso reinlich sucht Ritschl zwischen Religion und Moral zu trennen. Er betont nachdrücklich, daß „es Religion gibt, welche überhaupt ohne Beziehung auf sittliche Lebensordnung verläuft.“ [2]) „Erst die höheren Stufen der Religion sind mit moralischer Lebensordnung verknüpft.“ [3]) „Die richtige Würdigung des allgemeinen Merkmales des Kultus und seines Zusammenhanges mit der religiösen Selbstbeurteilung begründet die richtige Unterscheidung zwischen Religion und Moralität.“ [4]) Aber selbst auf der höchsten Stufe der Religionen, beim Christentum, ist die Religion von der Moral wohl zu trennen. Zwei vollständig selbständige Reihen laufen nebeneinander her. Die religiösen und sittlichen Funktionen bilden je ein selbständiges Ganze. Diese Scheidung erreicht Ritschl, indem er das Christentum von zwei Hauptgedanken beherrscht sein läßt. In einem geometrischen Bilde drückt er sich so aus: „Das Christentum ist nicht einer Kreislinie zu vergleichen, welche um einen Mittelpunkt liefe, sondern einer Ellipse, welche durch zwei Brennpunkte beherrscht ist.“ [5]) Diese Brennpunkte sind die religiöse Versöhnungsidee und die ethische Reich-Gottesidee. Die Versöhnung läßt den Menschen sich frei über die Welt erheben, das Reich Gottes hat den Zweck, den Menschen zum sittlichen Handeln zu erziehen. Wenn nun auch beide Reihen zusammenhängen, sofern sie „auf Einem Grunde, näm-

[1]) Ritschl, a. a. O. S. 56f.
[2]) R. u. V. S. 195.
[3]) R. u. V. S. 195.
[4]) Ritschl, Schleiermachers Reden über die Religion S. 57.
[5]) R. u. V. S. 11.

auf der leitenden Bedeutung der Idee des überweltlichen, gnädigen und hilfreichen Gottes“[1]) beruhn, und sofern die guten Werke und die religiöse Willensrichtung auf Gott und die aus ihr entspringende Freiheit über die Welt den Menschen in gleicher Weise selig werden lassen[2]), so „ist jedoch der Eindruck nicht überwunden, daß das Christentum in zwei Zweckbestimmungen für den Menschen ausläuft, von denen nicht eine auf die andere reduziert werden kann.“[3]) „Man erreicht nicht eine einfache Subsumtion der sittlichen Bestimmung des Christentums unter die religiöse.[4]“)

Nun hat aber Ritschl einige Anläufe gemacht, Religion und Moral sich gegenseitig enger durchdringen zu lassen. Der eine Versuch hierzu findet sich bei den Erörterungen über den Begriff des Reiches Gottes. Hat unser Denker nach dem oben S. 35 Gesagten die rein ethische Seite an diesem Begriff betont, so wird ziemlich widerspruchsvoll an manchen Stellen auch die religiöse Seite hervorgehoben.[5]) Es ist nicht nur von der sittlichen Aufgabe im Reich Gottes die Rede, „zugleich ist das Reich Gottes das höchste Gut für diejenigen, welche in ihm vereinigt sind, sofern es die Lösung der in allen Religionen gestellten oder angedeuteten Frage darbietet, wie der Mensch, welcher sich als Teil der Welt und zugleich in der Anlage zu geistiger Persönlichkeit erkennt, den hierauf gegründeten Anspruch auf Herrschaft über die Welt gegen die Beschränkung durch sie durchsetzen kann.“[6])

Auch in den beiden Begriffen Rechtfertigung und Versöhnung werden schließlich Religion und Moral miteinander verkettet. Die Rechtfertigung ist für Ritschl ursprünglich ein religiöser Begriff, sofern sie dem Menschen die Erhebung über die Welt möglich macht. „Die ganz apokryphe Kombination derselben mit der Heiligung“ ist abzuweisen.[7]) Auch „die subjektiven Funktionen der Versöhnung“

---

[1]) R. u. V. S. 487.
[2]) Vergl. R. u. V. S. 479.
[3]) R. u. V. S. 488.
[4]) R. u. V. S. 490.
[5]) Vergl. auch S. 15 dieser Arbeit.
[6]) U. S. 5 f. (§ 8.) Vergl. auch: R. u. V. S. 30, 196.
[7]) R. u. V. S. 467.

sind „direkt religiöse.“[1]) Im Widerspruch damit wird nun von Ritschl als der Zweck der Versöhnung die Aufnahme in das Reich Gottes geschildert.[2]) In der Versöhnung wird eine allgemeine Richtung des Willens auf Gott empfangen und auf den Zweck des Gottesreiches.[3]) So ordnet Ritschl selber Religion und Moral enger zusammen, als er es rechthaben will.

d) Es bleibt die letzte Unterfrage zu beantworten, die Frage nach dem Ursprung, nach der Entstehung der Religion. Selbstverständlich kann uns auch Ritschl keine Antwort geben auf die Frage: Wie ist Religion zuallererst entstanden? Sie ist schlechterdings nicht zu beantworten. Vielmehr darauf müssen wir eine Antwort suchen: Wie entsteht Religion in den uns erreichbaren Subjekten, wie ist sie psychologisch vermittelt? Damit nun, daß, wie wir mit Ritschl feststellen konnten, die Religion menschlichen Bedürfnissen entgegenkommt, ist noch nicht gesagt, daß sie ihnen ihre Entstehung direkt verdankt. Und doch ist nach ihm der Sachverhalt unstreitig so. Der entscheidende Satz mag hier angeführt werden: „In aller Religion wird mit Hilfe der erhabenen geistigen Macht, welche der Mensch verehrt, die Lösung des Widerspruches erstrebt, in welchem der Mensch sich vorfindet als Teil der Naturwelt und als geistige Persönlichkeit, welche den Anspruch macht, die Natur zu beherrschen. Denn in jener Stellung ist er Teil der Natur, unselbständig gegen dieselbe, abhängig und gehemmt von den anderen Dingen; als Geist aber ist er von dem Antriebe bewegt, seine Selbständigkeit dagegen zu bewähren. In dieser Lage entspringt die Religion als der Glaube an erhabene geistige Mächte, durch deren Hilfe die dem Menschen eigene Macht in irgendeiner Weise ergänzt oder zu einem Ganzen in seiner Art erhoben wird, welches dem Druck der Naturwelt gewachsen ist.“[4]) Also der Druck der Welt veranlaßt uns, an höhere Mächte zu glauben. Die Erfahrung, auf der ja alle Religion beruht, besteht nach Ritschl darin, daß der Mensch in Not gerät und in dieser Not nach einem Gott schreit. So ist der religiöse Glaube ein Produkt der Not, ein

[1]) R. u. V. S. 77.
[2]) Vergl. R. u. V. S. 301 ff.
[3]) Vergl. R. u. V. S. 526.
[4]) R. u. V. S. 189 u. 190.

Produkt des gehemmten, nicht befriedigten Bedürfnisses, Religion ist ein Postulat. — Nun erweckt aber Ritschl durch seine Redeweise von der Offenbarung den Anschein, als sei er gewillt, bei der Entstehung der Religion auch dieses Moment eine Rolle spielen zu lassen. Die Offenbarung ist ja, wie oben S. 16 dargelegt wurde, das, was jeder Religion ihr besonderes Gepräge verleiht. Und so kommt denn etwa die Meinung Ritschls darauf hinaus: Das religiöse Bewußtsein überhaupt ist Produkt der Not, die einzelnen Religionen dann gründen sich außerdem auf die Tatsache der Offenbarung. Gewiß eine schillernde Auskunft. Aber hier bleibt nur festzustellen, daß Ritschl in seinem Werke eben ringt. Daß er sich mindestens undeutlich ausgesprochen hat, beweist die Tatsache, daß sich so verschiedene Positionen wie die Herrmann'sche einerseits und andrerseits diejenige Benders[1]) von dem Göttinger Theologen herleiten konnten. Diese entgegengesetzten Anschauungen lagen ursprünglich undifferenziert beieinander. Wir machen uns aber wohl keiner Übertreibung schuldig, wenn wir glauben, daß schließlich doch die Theorie, wonach die Religion Produkt des gehemmten Bedürfnisses ist, bei Ritschl wohl vorwiegt.

3. Es bleibt uns noch übrig, die Anschauung unseres Denkers einer kurzen Kritik zu unterziehen; die Kürze hat vielleicht den Vorteil, daß die Hauptpunkte um so schärfer heraustreten. Wir gehen von Punkt zu Punkt vor. Dabei mag uns gegenwärtig sein, daß die eigenartige Persönlichkeit Ritschls, seine geistige Individualität mitbestimmend wirkte auch auf die Ausgestaltung seines Religionsbegriffes. Ecke[2]) und jetzt auch Wendland[3]) haben dies überzeugend dargetan. Es gilt schließlich doch auch hier Fichtes Wort in etwas veränderter Gestalt: Was für eine Theologie man habe, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist.

Ritschl bestimmt die Religion psychologisch dahin, daß sie einem Bedürfnis entgegenkommt, dem Bedürfnis nach Leben irgendwelcher

---

[1]) Bender, Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung. 1886.

[2]) Ecke, Die theologische Schule A. Ritschls und die evangelische Kirche der Gegenwart Bd. I, 1897, S. 13—41.

[3]) Wendland, a. a. O., S. 7 ff.

Art. Diese Hauptthese ist unbedingt richtig. Es ist überhaupt etwas Großes an unserem Denker, daß er von der Frage ausgegangen ist, welche Schleiermacher übersehen hatte: Welchen Zweck hat die Religion? Um die Richtigkeit der These zu erweisen, tun wir doch am besten, wenn wir die Religion an der Quelle beobachten: bei den Propheten und religiösen Heroen, wo wir sie aus erster Hand haben. Und da erhellt denn ihre unzweifelhafte Richtigkeit „sofort bei dem ersten Blick auf die gesamte Erbauungsliteratur, einschließlich des Neuen Testaments.“[1]) Naturgemäß ist sie überaus weit verbreitet; auf der ganzen Linie hat sie durchgeschlagen. Ich greife einige Namen heraus: Höffding, Leuba, Boutroux, Siebeck haben sie sich angeeignet. Bei H. Maier neuerdings tritt sie geradezu als etwas Selbstverständliches auf[2]): „Solange der lebendige Mensch vor allem andern nach Lebensbehauptung und Lebenssteigerung verlangt, und auf der anderen Seite in der Betätigung dieses Strebens sich bedingt, beschränkt und abhängig fühlt, so lange wird es Religion geben. Das religiöse Bedürfnis wurzelt im tiefsten Kern der menschlichen Natur.“[3]) Energisch gilt es an der Ritschl'schen These festzuhalten, gerade heute, wo wir wieder in romantischen Anwandlungen auf die Schleiermacher'sche Position zurückzufallen drohen und vielfach schon zurückgefallen sind.

Es wäre hier vielleicht die Frage aufzuwerfen: Woher hat Ritschl seine Theorie? Hat er sie selbst gefunden oder war ihm ein anderer Wegweiser und Bahnbrecher? In Z. Th. K. wurde seinerzeit schon die Vermutung ausgesprochen, er könne sie von Feuerbach haben.[4]) Daß Ziegler Ritschl in die Nähe von Feuerbach bringt, ist aus einer früheren Stelle dieser Arbeit S. 30 ersichtlich. O. Ritschl, der pietätvolle Sohn seines großen Vaters, hat sich gegen diese Annahme gesträubt. Aber es wird sein Bewenden doch dabei haben, daß die Vermutung E. W. Mayers richtig ist. Daß in der Tat die Sache so liegt, läßt sich aus einer Stelle in R. u. V. zur Evidenz erweisen. Es ist der Satz: „Als seinerzeit die Hegelsche Philosophie das

[1]) Z. Th. K. 1908, S. 301.
[2]) H. Maier, Psychologie des emotionalen Denkens 1908, S. 499 ff.
[3]) a. a. O., S. 547 f.
[4]) Z. Th. K. 1908, S. 301. (E. W. Mayer.)

theoretische Erkennen nicht bloß überhaupt als die wertvollste Funktion des Geistes, sondern auch als diejenige darstellte, welche die Aufgabe der Religion aufzunehmen und zu lösen habe, hat Feuerbach dagegen die Beobachtung gesetzt, in der Religion falle das Hauptgewicht auf die Wünsche und Bedürfnisse des menschlichen Herzens."[1]) In dem Zusammenhang, in welchem sich die Stelle befindet, wird der Gegensatz zwischen theoretisch-philosophischem und religiösem Erkennen abgehandelt; demnach kann über die faktische Abhängigkeit Ritschls von Feuerbach nicht der mindeste Zweifel sein — gewiß ein beherzigenswertes Zeichen, daß man auch von weniger Bequemen Gutes lernen kann und sie nicht einfach durch Ignorieren oder Schimpfen aus der Welt zu schaffen sucht. — Es bleibt wahrscheinlich, daß Ritschl seine Theorie Feuerbach nicht unmittelbar verdankt, sondern sie durch Biedermann kennen lernte, dessen „freie Theologie" er kannte.[2])

Auch im zweiten Punkte können wir mit Ritschl übereinstimmen: Religion ist Sache des ganzen geistigen Menschen, wobei dem Willen die Führerrolle zufällt. Hieran muß festgehalten werden im Gegensatz zu unserer heutigen Zeit mit ihrer romantischen oder wenn man will Renaissancestimmung, der die Religion wesentlich Gefühl ist, ein Genießen, ein rauschartiges Erleben, ein Schwelgen im Unendlichen, eine Stimmung, die nicht etwa bloß in den breiteren Massen der Gebildeten vorherrscht, sondern auch in modernen Religionsphilosophen ihre Vertreter findet.[3]) Wir wollen dem Geschicke dankbar sein, das unserer Theologie eine solche Willensnatur wie Ritschl schenkte, der aus seinem eigenen Innern die Entdeckung heraufholen konnte: Die Religion ist ein aktives Wollen. Erfreulicherweise ist die moderne protestantische Theologie auf dem Wege, das immer mehr anzuerkennen.[4])

---

[1]) R. u. V. S. 196.

[2]) Vergl. S. 21 dieser Arbeit.

[3]) Vergl. z. B. Otto Siebert, Die Religionsphilosophie in Deutschland in ihren jetzigen Hauptvertretern in: Religion und Geisteskultur 1907, S. 178 ff.

[4]) Vergl. E. W. Mayer, Das psychologische Wesen der Religion 1906, S. 12 f., 25.

Auch die Antwort, die Ritschl auf die dritte Frage nach dem Verhältnis von Religion zur Wissenschaft, vorab zur Philosophie gibt, nehmen wir an. Die Scheidewand, die Ritschl mit seiner Theorie der Werturteile zwischen wissenschaftlichem und religiösem Erkennen aufgerichtet hat, soll nicht wieder zusammensinken. In der Wissenschaft als solcher verhält sich das Subjekt theoretisch, in der Religion praktisch zu seinem Objekt. Religion ist eine praktische Angelegenheit des Menschengeistes.

Aber sollte nicht auch im Objekt selber ein Unterschied bestehen bleiben? Ritschl selbst blieb auch in den späteren Auflagen seiner R. u. V. unwillkürlich, sozusagen mit instinktivem Richtigkeitsgefühle dieser Auffassung treu. Da wo sich die Wissenschaft anheischig macht, über den letzten Grund der Dinge etwas auszusagen, mit anderen Worten, da wo sie Metaphysik wird, ist sie nicht mehr das, wofür sie sich ausgibt, ist sie eben keine Wissenschaft mehr. Wirklich „verrät sich hierin ein Antrieb religiöser Art, welchen die Philosophen von ihrer Methode des Erkennens unterscheiden müßten. Denn in allen philosophischen Systemen tritt die Behauptung des obersten Gesetzes des Daseins, von welchem man die Welt als Ganzes abzuleiten unternimmt, aus der Anwendung der genannten Erkenntnismethode hinaus und gibt sich ebenso als ein Objekt der anschauenden Phantasie kund, wie Gott und Welt für die religiöse Vorstellung sind.“[1]) Daß dem wirklich so ist, wird auch von seiten der Philosophen gerne zugegeben.[2]) Wir brauchen keine Metaphysik in der Theologie. Wir setzen uns mit ihr einfach so auseinander, daß wir mit Ritschl erklären: Metaphysik ist keine Wissenschaft.

Auch mit der Abtrennung von Religion und Kunst, wie sie Ritschl folgerichtig vollzieht, müssen wir uns schlechterdings einverstanden erklären. Wenn Religion bitterernstes Streben nach Selbstbehauptung, nach Leben, wenn sie ein „Kampf ums Dasein“ ist und sich

---

[1]) R. u. V. S. 197 f.

[2]) Vergl. z. B.:
Paulsen, Einleitung in die Philosophie [16]1906, S. 340.
H. Maier, a. a. O., S. 533.
R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie [6]1908, S. 3.

nicht erschöpft in der Gefühlsschwelgerei ästhetisierender Geister, dann ist sie auch keine Dublette zur Kunst.

Dagegen sind Religion und Moral enger zusammenzuordnen, als dies Ritschl getan hat. Auf der Stufe des Christentums durchdringen sie sich gegenseitig. Wir berufen uns dabei auf das Neue Testament und die Schriften der Reformatoren, zwei Instanzen, die den Begriff des Sittlichen im Unterschied vom Religiösen durchaus nicht bildeten.

Es verbleibt noch eine Stellungnahme in der letzten, zugleich schwierigsten Frage nach dem seelischen Ursprung der Religion. Nach Ritschl ist die Religion ein Produkt des gehemmten Bedürfnisses, ein Postulat. Diese These ist psychologisch falsch. Bloße Hemmnisse, bloße Not können niemals die Schöpferinnen dessen werden, was wir Religion nennen. Auf dem Boden von lediglich üblen Erfahrungen kann nur Verzweiflung, Resignation oder Verachtung und Trotz erwachsen; niemals kann der lebenspendende Strahl der Religion emporquellen. Wir müssen über die bloße Postulatentheorie hinausschreiten. Es ist erfreulich, daß ein Philosoph in neuester Zeit diesen Schritt getan hat, der schon genannte H. Maier: Soll Religion zustande kommen, dann müssen andere Erfahrungen hinzutreten, Erfahrungen guter Art. „Und der Mensch macht wirklich solche Erfahrungen . . . . er hat das Leben und freut sich desselben. Das sind Tatsachen, die er, geleitet von seinem Lebenstrieb, ganz ins Licht jener praktischen Erfahrung rückt: sie erscheinen ihm als freudvolle Schickungen, als Befriedigungen wirklicher Lebensbedürfnisse, an denen seine eigene Kraft versagt und ihm die Beschränktheit seines Könnens zum Bewußtsein kommt.“[1]) Diese Lebensförderungen sind das zweite Moment beim psychologischen Entstehen der Religion. Aus Leid und Freud' wird die Religion geboren. Sie stoßen den Menschen darauf, daß er von einer höheren Macht abhängig ist. Diese höhere Macht wird nach Analogie einer Persönlichkeit vorgestellt. Diese Tatsache ist vielleicht geeignet, uns noch einen Schritt weiter zu führen. Daß das Höhere gerade als Persönlichkeit vorgestellt wird, dient zum Beweise, daß auch beim

[1]) H. Maier, a. a. O., S. 510 f.

Entstehen von Religion das Moment des Vertrauens nicht unterschlagen werden darf. Nur von Person zu Person ist solches Vertrauen möglich. Auf Grund seiner Lebensförderungen bringt der Mensch der Gottheit eine bestimmte Zuversicht, Vertrauen entgegen, erhofft von ihr weitere freudvolle Schickungen und steigt schließlich auf der höchsten Stufe zu der Überzeugung auf, daß auch die Hemmungen, welche er erfährt, zu seinem Besten sind.

So ist Ritschl aufs kräftigste ein Förderer der Religionspsychologie geworden und ragt mit seiner Arbeit mächtig in den theologischen Wissenschaftsbetrieb unseres Jahrhunderts hinein. Sein Hauptverdienst besteht erstens darin, daß er endlich einmal mit der ewigen Tautologie: Religion ist Verhältnis zu Gott, aufgeräumt und es klar herausgestellt hat, daß sie dem Bedürfnis nach Leben entgegenkommt, und zweitens darin, daß er aufgezeigt hat: es ist hauptsächlich das aktive Wollen, in welchem Religion erlebt wird, ein Handeln. Dieser Fortschritt von Schleiermacher zu Ritschl, vom Gefühl zum Willen, von der Passivität zur Aktivität mag auch jedem einzelnen von uns als Vorbild in der Gestaltung unseres Lebens vorschweben: Den Faustweg gilt es zu gehen, den allerdings nicht immer leichten Weg vom Genießen zum Handeln.

---

4. Thesen:

1. Ritschl konstatiert richtig, daß die Religion dem Bedürfnis nach Leben entgegenkommt.

2. Ritschl hebt richtig hervor, daß die Religion eine bestimmte Gemüts- und Willensverfassung ist.

3. Mit Ritschl ist alle Metaphysik aus der Theologie auszuscheiden. Das religiöse Erkennen ist schlechterdings verschieden vom theoretischen Erkennen. — Ebensowenig ist die Religion eine Dublette zur Kunst. — Dagegen ist, mehr als dies Ritschl tut, Religion und Moral aufs engste zusammenzuordnen.

4. Ritschls These vom psychologischen Ursprung der Religion ist falsch. Sie bedarf einer Ergänzung dahin, daß nicht bloß Lebenshemmungen, sondern auch Lebensförderungen bei ihrem Entstehen maßgebend sind. Auch muß dabei das Moment des Vertrauens berücksichtigt werden.

5. Literatur:

1. O. Ritschl, Realencyklopädie ³1906, Bd. XVII, S. 22 ff.
2. W. Herrmann, Der evangelische Glaube und die Theologie A. Ritschls 1890.
3. F. Kattenbusch, Von Schleiermacher zu Ritschl ²1893.
4. A. Harnack, Reden und Aufsätze Bd. II, 1904: Ritschl und seine Schule (1897) S. 345 ff.
5. E. Vischer, A. Ritschls Anschauung vom evangelischen Glauben und Leben 1900.
6. Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie Bd. II, 1883, S. 340—348.
7. O. Pfleiderer, Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Großbritannien seit 1825, S. 228 ff.
8. Horst Stephan, Die Neuzeit 1909, S. 239, 242 f.
9. Nippold, Handbuch der neuesten Kirchengeschichte Bd. III. 1. Abteilung 1890, S. 439 ff.
10. K. v. Hase, Kirchengeschichte III. Teil. 2. Abteilung. 2. Hälfte, I ²1897, § 298.

Lebenslauf.

Ich, Valentin Hack, bin geboren am 23. März 1888 zu Friesenheim in der Rheinpfalz als Sohn des Postexpeditors Adam Hack und dessen Ehefrau Katharina, geb. Graf. Ich bin protestantischer Konfession und bayrischer Staatsangehörigkeit. In Mittelbexbach besuchte ich die Volksschule, in Homburg (Pfalz) die Lateinschule. Im Juli 1907 verließ ich das humanistische Gymnasium Zweibrücken mit dem Reifezeugnis. Im Herbst des gleichen Jahres bezog ich die Universität Straßburg, um Theologie zu studieren. Dort hörte ich auch philosophische Vorlesungen bei den Herren Professoren Ziegler und Bäumker und Herrn Dr. Wundt. An philosophischen Übungen nahm ich teil bei den Herren Prof. Ziegler und Prof. E. W. Mayer. Nach dem dortigen sechssemestrigen Aufenthalt bezog ich im Herbst 1910 die Universität Erlangen. Hier hörte ich die Herren Professoren Falckenberg und Pechuel-Loesche; auch nahm ich an deren Übungen teil. Bin ich allen meinen Lehrern zu Dank verpflichtet, so besonders Herrn Prof. E. W. Mayer, dem ich die meiste Anregung zu dieser Arbeit verdanke, und Herrn Prof. R. Falckenberg für sein allzeit wohlwollendes und hilfsbereites Entgegenkommen, das sich namentlich auch darin gezeigt hat, daß er die vorliegende Arbeit in seine „Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte“ aufgenommen hat.